O ELO PERDIDO

LUX B. VIDAL
Universidade de São Paulo

HENYO T. BARRETTO FILHO
Universidade de Brasília

São inúmeros os desafios que se impõem a quem se dá o trabalho de resenhar os *Diários Índios* de Darcy Ribeiro* para um periódico especializado de antropologia. O primeiro deles diz respeito ao próprio estatuto de antropólogo conferido ao autor, o que não é ponto pacífico no campo. Diz-se com freqüência de Darcy, recordou Gerardo Mello Mourão após a sua morte, que ele não possuía títulos acadêmicos, nem mesmo grau superior, "que era homem de evidentes déficits culturais, de formação assistemática e de poucas leituras sérias, conhecendo apenas precária e superficialmente as obras fundamentais do pensamento e da literatura universal" (Mourão 1997: 3). Formado na Escola Livre de Sociologia e Política, em São Paulo, na década de 40, quando inexistia no Brasil formação específica em Antropologia (que Darcy, aliás, colaborou para instituir), e tendo desenvolvido as suas pesquisas de campo junto a sociedades indígenas na condição de funcionário do órgão estatal de tutela dos índios, o SPI (Serviço de Proteção aos Índios), há quem conteste o estatuto antropológico à sua obra. Entre os que não contestam, contudo, é comum dizer de Darcy que ele deixou de ser antropólogo e fazer antropologia na década de 1950.

* RIBEIRO, Darcy. 1996. *Diários Índios: Os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras. 627 pp.

Em segundo lugar, como observou Arruti em resenha de *O Povo Brasileiro*, é característico de Darcy fornecer "sua própria interpretação de si mesmo e de sua obra, [...] numa tentativa totalizadora de quem gostaria de ler, ele mesmo, o seu livro para os seus leitores" (Arruti 1995: 235), buscando antecipar-se às críticas mais previsíveis e estabelecer os marcos em que gostaria de ser compreendido. É assim que, em entrevista à época do lançamento dos *Diários*, declarou ser este o seu livro definitivo, sua carta testamento, o que vai ficar da sua obra, "aquele que será publicado até o ano 3000, porque conta a história de um povo que está desaparecendo" (Dias 1996: 5).

Última obra do autor publicada em vida, estamos tratando, contudo, de um texto escrito entre 1949 e 1951, como diário etnográfico das duas expedições que coordenou como etnólogo da Seção de Estudos do SPI aos urubus-caapor[1], na divisa do Pará com o Maranhão. Esta a terceira dificuldade. *Diários Índios* é uma obra que brinca com o tempo. Engavetada durante 45 anos, ela surge de repente, moderna, nova em folha, ricamente editada, cheia de símbolos e múltiplos sinais, numa das maiores cartadas editoriais dos últimos anos[2]. Surge mesmo depois daquela que é a sua auto-declarada obra-síntese dos "estudos de antropologia da civilização", o resultado final de trinta anos de trabalho, que é *O Povo Brasileiro*. Impossível escapar do sentimento de simultaneidade ambivalente produzido pela publicação *hoje* de um texto que, historicamente, antecede aqueles estudos — até agora considerados como o fundamental da contribuição teórica e do pensamento de Darcy Ribeiro.

---

1. A grafia de nomes indígenas segue a aqui as orientações de Julio Cezar Melatti e as críticas deste à CGNT (Convenção para a Grafia de Nomes Tribais, estabelecida pela ABA, no Rio de Janeiro, em 1953), em especial à pretensão desta em constituir-se numa nomenclatura científica para as sociedades indígenas, como se fossem espécies animais e vegetais (Melatti 1979 e 1989). Onde quer que nomes de grupos indígenas apareçam com a inicial em caixa alta, trata-se de citação de texto no qual eles aparecem grafados deste modo. Optamos por manter os nomes dos grupos indígenas grafados segundo a ortografia oficial brasileira, com a letra inicial em minúscula e usando inclusive o *s* para fazer-lhes o plural.
2. A Companhia das Letras comprou os direitos de edição dos "estudos de antropologia de civilização", lançando o último volume destes, *O Povo Brasileiro*, em 1995, e reeditando *Os Índios e a Civilização* junto com a publicação dos *Diários*. Ao fazê-lo, contribuiu sobremaneira, dadas a dinâmica própria do mercado editorial e a estrutura do campo intelectual, para recolocar a obra de Darcy em discussão, em especial o seu lugar no pensamento social brasileiro.

Ser múltiplo e personagem (de si mesmo) multidimensional — como muitas vezes já se disse de Darcy e imagem que abundou nos necrológios a ele dedicados —, um derradeiro desafio é o da relação que se pode estabelecer entre as suas várias faces, as várias dimensões de sua vida, em especial o lugar das suas atividades como etnólogo do SPI. Embora esta seja uma tarefa além das possibilidades e dos limites desta resenha, cremos que os *Diários* nos dão excelentes pistas para tratar dessa questão. Obra que, com o "tempo amadurecido", se apresenta como verdadeiro "elo perdido" na produção (aí incluídas a ficcional e a ensaística) e nas idéias de Darcy, conseqüentemente, na história da antropologia no Brasil e do pensamento social brasileiro.

Assim sendo, debruçamo-nos mais uma vez sobre esse desafio, tentando recuperar o grande volume de notas acumuladas, que não couberam no espaço da primeira resenha que fizemos dos *Diários* (Vidal & Barretto F° 1997), antes da morte de Darcy e, portanto, das homenagens e dos necrológios encomiásticos costumeiros. Esperamos, dada esta oportunidade de desenvolver mais amplamente nossas reflexões, poder desvelar algumas das contribuições e a complexidade do livro de Darcy.

O texto e os contextos

No prefácio, Darcy nos apresenta os *Diários* como "uma edição sem retoques" (Ribeiro 1996: 9) dos oito cadernos de campo escritos nas duas expedições que coordenou como etnólogo da Seção de Estudos do SPI às aldeias dos urubus-caapor, entre os rios Gurupi e Pindaré, na divisa entre Pará e Maranhão, nos anos de 1949 a 1951.

Era intenção sua poder extrair de seus diários uma monografia nos moldes clássicos, como fez com os cadiuéus? Tudo indica que sim. Não só Francis Huxley havia nos deixado com esta expectativa, na introdução do seu *Selvagens Amáveis* (Huxley 1963), como o próprio Darcy declarou, na entrevista já referida, nunca ter pensado em publicar os seus diários, "mas sim em subtrair deles um texto teorizante". Segundo ele, porque "é assim que a antropologia trabalha [...], converte tudo em uma coisa genérica". "Não pensava em falar dos casamentos que vi [...], mas de um casamento hipotético, de uma família hipotética" (Dias 1996: 5). Os poucos artigos que

escreveu sobre os urubus-caapor, bem como o belíssimo livro que escreveu com Berta Ribeiro sobre a arte plumária desse povo, também seriam testemunhos desse impulso original (Ribeiro 1955 e 1957; Ribeiro & Ribeiro 1957).

Contudo, na mesma entrevista, perseverando em sua pugna contra as "construções cerebrinas" da antropologia acadêmica, Darcy afirma que "o genérico não há. O que existe é cada casamento, cada batizado, marcado por suas circunstâncias" (Dias 1996: 5). O leitor é advertido logo no prefácio aos *Diários* a não procurar "teorizações", pois o que se lhe apresenta "é o material original de que elas são feitas". O importante, ao juízo de Darcy, "é apresentar estes fatos brutos para que possam ser interpretados" (Ribeiro 1996: 12). Desse modo, bem como por outras indicações no texto, o leitor é levado a desconfiar que, na verdade, o projeto dos *Diários* é tão antigo quanto os próprios. Pouco antes de iniciar a segunda expedição, enquanto esperava o seu intérprete no PI Gonçalves Dias, nos primeiros dias de agosto de 1951, lemos Darcy escrever sobre os seus planos de publicação e os de seus companheiros de expedição (Boudin, Foerthman e Huxley), com relação à expedição:

> Boa idéia seria preparar [...] um livro populesco sobre os nossos amigos [os índios]. Versaria sobre as duas viagens às aldeias kaapor e nisso seria mais rico que os outros [livros que seus companheiros planejavam publicar]. A primeira parte poderia chamar-se "O pobre Vale do Ouro"; contaria a subida pelo Gurupi [...]. E a segunda parte? [...] Bem, seria sobre o que virá a acontecer. [...] Nada custa, entretanto, imaginar alguns sucessos. Assim, talvez, nos adiantássemos ao destino e como ele é, geralmente, tão pobre de imaginação, nós sugeriríamos um enredo mais literário para impor aos acontecimentos [: 317-18].

Dois meses depois, em outubro de 1951, na aldeia de Xapy, em meio à segunda expedição, assaltado mais uma vez pela angústia face às desgraças decorrentes da pacificação e aos efeitos deletérios do "caminho inevitável do convívio pacífico com nossa sociedade", Darcy se pergunta se há alguma esperança possível e o que se pode fazer para salvar os urubus-caapor, para, em seguida, emendar:

> Vamos deixar para depois essas considerações, mas elas cabem bem dentro de um livro sobre os Kaapor. Não poderia alongar-me nelas dentro de uma monografia etnológica que só pretende "compreender" os Kaapor. Mas num livro sobre o Vale do Ouro e suas misérias se poderia dizer muitas coisas [...]. Embora nada possa fazer para os salvar, ao menos poderei publicar, gritar, obrigar todos os ouvidos a ouvir sua crônica de sofrimentos e a condenação que [...] nós lhes impusemos desde que o primeiro europeu pisou suas terras. Eu escreverei esse livro, querida [Berta, a quem o diário se dirige], com ele nós nos faremos mais dignos de nós e do partido [Comunista] [: 488].

Ora, o livro estava sendo escrito naquele momento. Os *Diários* já nascem como uma obra literária integral, ainda que prospectiva, independentemente da pesquisa científica. Darcy calcula os efeitos que a sua narrativa pode produzir, em especial os de denúncia, que ficariam mal acomodados numa monografia estritamente etnológica. Intuía Darcy, já àquela época, que lhe faltava o instrumental teórico "específico" para a plena realização de uma monografia estritamente etnológica? Há indícios de que ele deve ter julgado, com propriedade, que os *Diários* já constituíam, em si e por si, uma obra completa. Diferente de *Tristes Trópicos*[3] mas tão legítima quanto esta e melhor do que muita coisa que se escrevia e publicava então.

A tensão entre a pretensão científica e a dimensão literária da obra é constitutiva da mesma, acomodando inúmeras outras considerações, entre as quais as de ordem política — a denúncia da situação em que vivem os urubus-caapor. Essa tensão é tonificada pelo embaralhamento intencional do contexto da produção com o da publicação, produzido pelo autor-narrador-personagem central. Como o texto teria sido recebido em outro contexto histórico, em outro ambiente intelectual, acadêmico e cultural? Imaginem se tivesse sido publicada nos anos 70, no momento de amadurecimento dos programas de pós-graduação em antropologia social e de propulsão da pesquisa etnológica *made in Brazil*. Certamente teria sido criticado pela falta de rigor teórico, pela ausência de um problema analítico claro, pelo tipo de expedição montada, por certas atitudes políticas e pessoais ali expressas e

3. Na entrevista citada outras vezes nesta resenha, ele compara explicitamente os seus *Diários* à referida obra de Lévi-Strauss: "um livro muito melhor do que as obras teóricas do antropólogo francês. [...] um livro cheio de carne e verdade. É o que vai ficar de Lévi-Strauss" (Dias 1996: 5).

pelo tratamento dispensado ao seu objeto em algumas passagens. Tudo poderia ter sido destruído, arruinado. Seria um desastre.

A sua publicação, hoje, mostra-se oportuna (não oportunista) por pelo menos dois motivos. Por um lado, são poucas as teses monográficas sobre sociedades indígenas que logram ser publicadas, delas se extraindo, quando muito, artigos de caráter teórico para revistas especializadas. Isto restringe drasticamente o conhecimento que se pode ter dos povos indígenas, obrigando os antropólogos a deixarem nas gavetas uma grande quantidade de dados e informações sobre situações informais de relação com esses povos. Por outro lado, a obra se insere no espírito da antropologia contemporânea, recuperando o autor como antropólogo e iluminando retro-prospectivamente a sua trajetória e as suas preocupações teóricas. Isso se deve, sobretudo, à opção pela publicação integral dos *Diários* e ao seu gênero literário.

O gênero: um diário-epístola

Nos corredores das instituições de ensino e pesquisa em antropologia, desconfia-se à boca pequena que os *Diários* são algo mais do que o texto inteiro "tal como foi anotado 46 anos atrás" (: 12). A "Nota de Agradecimento" dá margem a suspeitas. Nela, Darcy se refere ao "belo texto datilografado" resultante da transcrição dos manuscritos feita por Berta, às "leituras críticas" de amigos e ao grande esforço de edição de Gisele Jacon (: 9). O leitor mais obsedado em garimpar sinais de acréscimo, retoques e introduções *post facto*, pode dirigir-se ao último parágrafo da página 137 e compará-lo com a única reprodução fac-similar de um trecho dos diários, à pagina 139. Lá encontrará um pequeno indício para alimentar a sua suspeita e justificar essa desconfiança generalizada.

Contudo, uma estratigrafia do texto está além das possibilidades desta resenha. Se ousássemos fazê-lo, ademais, arriscar-nos-íamos a cair no ridículo de nos perdermos nesse labirinto ardilmente construído por este que Cândido Mendes já chamou de "Pelintra de Salão", "que resolve tudo, que entra em tudo, que sabe tudo" (Mourão 1997: 3). Sugerimos, assim, que o leitor se deixe levar pelas dramatizações ilusórias e artifícios literários malinowskianos dos *Diários*, e coloque-se no lugar de Berta, a quem o diário é endereçado, pondo sua mão na de Darcy e indo com ele "percorrer mil

quilômetros de picadas pela floresta, visitando as aldeias índias que nos esperam, para conviver com eles, vê-los viver, aprender com eles" (: 17).

Estamos diante de um diário-epístola. Darcy nos diz, no prefácio, que devemos os *Diários* à sua mulher, Berta, que o inspirou a escrevê-los como uma grande carta. Berta encarna a Penélope destinatária das anotações da odisséia desse Homero neo-tupi. "Será a carta de amor mais longa que jamais se escreveu" (: 10). Não se trata, portanto, de um caderno de campo nem de um diário, no sentido estrito do termo. O que o distingue é que há um destinatário alvo das suas anotações: Berta — e, por meio dela, o leitor contemporâneo.

A opção pelo gênero diário-espístola permite recuperar o fluxo de consciência e a atenção do autor, que se dirigiu não apenas aos urubus-caapor, mas a toda a paisagem social da região. Observador agudo do comportamento e dos sentimentos humanos, tudo interessa a Darcy, que, com maestria literária, nos oferece um rico e vivo retrato das localidades e dos agrupamentos e tipos humanos das áreas percorridas pelas expedições: o turco Rachid de Vizeu, as comunidades rurais negras das margens do Gurupi (remanescentes do período áureo da mineração), o húngaro perdido de Itamoary, o pintor existencialista de São Luís, a desoladora estagnação sócio-econômica das cidades do Gurupi e do Pindaré, os colonos e "pioneiros" do Pindaré, os funcionários do SPI no Pará e no Maranhão, com seus vícios, virtudes e idiossincrasias pessoais (como o Miranda, que lhe inferniza a vida), os negros Cezário (seu cozinheiro) e o longilíneo Chico Ourives (mestre das beberagens), seu intérprete João Carvalho, os tembés, timbiras e urubus-caapor destribalizados que vai encontrando pelo caminho, até chegar às aldeias caapor. Darcy finda por nos descrever toda a viagem, que não é apenas às aldeias caapor, mas à sociedade regional como um todo. Pode-se mesmo dizer que, se os *Diários* constituem uma monografia, não são uma monografia dos urubus-caapor, mas uma monografia daquele rincão setentrional do Brasil, os urubus-caapor inclusive.

Darcy revela estar trabalhando com pelo menos dois tipos de registros escritos: os *Diários* e a "caderneta" ou borrador, havendo materiais que, segundo o seu discernimento, cabem melhor em um do que no outro. Se, na primeira parte, correspondente à expedição pelo Gurupi, abundam os diagramas e terminologias de parentesco e as surpreendentes genealogias, na segunda expedição, Darcy expulsa esses "assuntos áridos" para a "caderneta" (: 516). Assim, aos poucos, o texto ganha mais fluidez, passando a ser escrito

por tópicos, cada qual com o título que lhe compete, segundo o autor. Contudo, mesmo a presença ostensiva dos diagramas de parentesco na primeira parte não representam obstáculo à leitura. Finíssimos diagramas que, conquanto inúteis, posto que não iluminados por "teorizações", transformam-se em obra de arte pura — resultado de um enorme esforço de reconstituição que, um dia, os urubus saberão apreciar.

O gênero, próximo ao da narrativa de viagem, lhe dá a liberdade de usar e abusar de expressões chulas, de perverter o jargão antropológico e de referir-se aos "seus" caapor — como ele gosta de dizer em todo o texto — sem compromisso com os ditames do politicamente correto. Assim sendo, Darcy se refere aos "seus" índios, aos convivas de uma festa de nominação, como aquela "gente bêbada", que "começará a cantar, dançar e cambalear por aí, a caminho do mato, para mijar, cagar e foder" (: 137). Em vez da referência solene àqueles com os quais as relações sexuais são permitidas, Darcy usa termos como "sururucáveis" (: 226). Nada disso, porém, soa desrespeitoso porque é este o espírito que perpassa todo o texto e as referências a todos os "outros" que encontra pela viagem, incluindo os seus colegas de expedição. Sem falar na auto-zombaria (cf. a seguir).

Ninguém é anônimo nos *Diários*. Não estamos lidando com retratos de "outros" abstratos e a-históricos. Todos, índios ou não, têm nome, caráter, personalidade e trajetórias que são destacados em sua descrição. Trata-se de uma descrição mais que densa, viva. Relato descritivo pretensamente objetivo e concreto, narrativa de viagem com referente empírico, mas que *se pretende e se sabe* romanceada, ficcional, com enredo literário, os *Diários* de Darcy embaralham os elementos da estratégia de autoridade específica da escritura etnográfica (Clifford 1991; Marcus & Cushman 1991).

Se bem estamos lidando com o enunciado de um único indivíduo, que aparece como o que proporciona a verdade no texto; se bem podemos identificar alguns dos elementos metodológicos de que depende o "estilo de representação cultural" tido como característico da escritura etnográfica, em especial a ênfase no poder da observação (Clifford 1991: 145 e 149 e ss.); se bem encontramos algumas das convenções do gênero realista etnográfico (Marcus & Cushman 1991: 175 e ss.), entre as quais a marcação da experiência do trabalho de campo (para a qual concorrem favoravelmente as inúmeras fotos-vinheta à margem do texto), o foco nas situações da vida cotidiana, a tentativa, em algumas circunstâncias, de representar o ponto de vista do nativo caapor e alguns espasmos de extrapolação estilística de dados

particulares (descrições típico-ideais das cerimônias de nominação, da *couvade* e outras); os *Diários* apresentam outras características que os afastam da pretensão etnográfica totalitária.

Não se coloca a distinção *being there* e *being here* (Geertz 1988). Não se trata de texto produzido a partir de uma experiência sócio-cultural complexa, mas no contexto mesmo da experiência de campo — e de um "campo" muito particular, veremos a seguir. A pretensão de representar totalidades culturais é apenas anunciada. Some-se a isso a presença excessivamente intrusiva do etnógrafo no texto. Desse modo, a descrição das inúmeras situações da vida cotidiana caapor em suas aldeias é entrecortada com expressões de saudade e amor à Berta, de preocupação com o destino dos índios, cartas ao SPI e aos seus servidores, um esboço preliminar de proposta de delimitação do "território tribal" caapor (: 338), os cantos de seu intérprete, João Carvalho, as toadas de seu cozinheiro, Cezário, comentários sobre a estatística de mortos da II Grande Guerra (: 562), e narrativas de seus próprios sonhos. Destas, uma das mais reveladoras do caráter reflexivo que o texto assume em vários momentos, é o "pesadelo" do "desmascaramento" do autor, no qual o genro do capitão Xapy lhe aparece, interrompendo a visão que Darcy estava tendo da filha de Xapy vestida num *peignoir* de Berta, e lhe diz à queima-roupa: "Você é etnólogo!" (: 481).

Nessa mesma direção, é interessante, também, comparar os *Diários* a um outro produto que se esperava da primeira expedição ao Gurupi, qual seja: um filme-documentário feito pelo cineasta Heinz Foerthman para a Seção de Estudos do SPI — partes do qual poderiam servir aos fins de divulgação e propaganda do órgão. As três pestes — o sarampo, o catarro e o tersol — são a marca do encontro com os urubus-caapor, suas vítimas, na primeira expedição. Aquela "louca enfermaria na mata" e aquele "bolo humano de dor, tristeza e fedor" (: 109), como Darcy caracteriza a situação que encontra e descreve, configuram um laboratório humano muito deficiente, uma situação nada favorável à pesquisa e às filmagens.

Darcy se desdobra pensando "num roteiro de filmagem que permita mostrar, com *unidade de vistas e interesse estético*, documentadamente, [num primeiro momento,] um aspecto de sua cerimoniália com todas as técnicas a ela associadas" (: 140; itálicos nossos). Mas como fazê-lo? As aldeias estão tão descuidadas pelo impacto do sarampo sobre os urubus-caapor que os próprios expedicionários se dão ao "trabalhão [de] pôr abaixo a mataria [que invade as aldeias] para que a máquina de cinema tenha alguns

ângulos azuis ao fundo" (: 181). Sua pretensão, como seria de se esperar, não é nada modesta: "se realizarmos o que idealizei será o melhor filme da Seção de Estudos do SPI" (: 181). Reconhecendo, contudo, que as condições em que trabalham não permitem muita coisa, sendo "impraticável documentar pormenorizadamente tudo que se pudesse ver de sua cultura", decidem por uma pretensão mais estreita: focalizar um só casal índio, mostrando a sua vida diária na floresta tropical, "como uma *versão típica* da cultura tupi". "Assim, embora se obtenha apenas um material fragmentado [...], *se poderá formar um conjunto*" (: 205; itálicos nossos). Próximo da conclusão das filmagens, faltando apenas "umas poucas *cenas de ligação*", comenta:

> Para *dar unidade a tantos pedaços de registros incompletos*, se chamará a isso alguma coisa como "cotidiano kaapor". Dizendo que se pretende dar uma idéia da vida de todos os dias desses índios da floresta tropical. Eu gostaria mais de chamar o filme de *documentário impressionista de uma cultura*. Mas preciso levar alguma coisa para justificar tamanhas despesas ... [: 255; itálicos nossos].

Se o filme se apresenta como a linguagem e o espaço-tempo de reconstrução do conjunto, da unidade, da totalidade da vida tribal através de um recurso metonímico — uma versão típica, a parte pelo todo — e do artifício da montagem, os *Diários* constituem o relato de como esta ficção foi produzida, nos dando acesso aos bastidores da filmagem, ao espaço-tempo de ordenação e combinação da cena. Nele é que vamos encontrar um relato das desventuras e dificuldades de se conduzir uma pesquisa daquela natureza frente a uma situação social de doença e fome generalizada, em condições adversas de tempo e lugar, que se impunham mesmo para um funcionário de um órgão estatal e com todas as facilidades que isso pudesse implicar.

Trabalho de campo: o formato "expedição" e o antropólogo "nativo"

Os *Diários* podem ser lidos também como uma história, ou estória, de uma expedição nos anos 40/50. Nesse sentido, permite-nos ampliar a compreensão do projeto indigenista de Darcy, do que ele pretendia com a Seção de Estudos do SPI, das relações nem sempre colaborativas entre os funcio-

nários de diferentes instâncias do órgão (diretoria, inspetoria e postos) e, não menos importante, dos métodos empregados por Darcy e seus companheiros em campo.

Estamos longe do trabalho de campo etnográfico convencional. Darcy não vai sozinho, mas coordenando um grupo grande e multivariado: um lingüista (Boudin), um cineasta (Foerthman), um *Ph.D. candidate* (Huxley), entre outros; o que demanda uma pesada *entourage* de apoio, a disponibilização de uma complexa infra-estrutura e de um grande volume de recursos e equipamentos — motivos de inúmeras preocupações e ações corretivas descritas nos *Diários*. Embora nestes Darcy ofereça poucos e esparsos detalhes sobre os objetivos propriamente institucionais da pesquisa, trata-se de uma atividade que estava prevista no plano de trabalhos Seção de Estudos do SPI para 1949, que teria aprovado uma proposta de Darcy de "um estudo intensivo" da vida dos urubus-caapor: "Seu propósito era obter um *survey* sobre as condições de vida do grupo, que permitisse delinear um amplo programa de trabalho junto àqueles índios" (Ribeiro 1997: 2). Atendia, assim, às múltiplas finalidades de "promover o estudo da vida e costumes de nossos índios", contribuir "para uma melhor compreensão do problema indígena brasileiro" e servir "ao aprimoramento dos métodos assistenciais do SPI" (: 2).

A recente publicação, pelo Museu do Índio, dos relatórios de caráter institucional produzidos por Darcy sobre as expedições aos urubus-caapor, mostra claramente a dimensão destas. Um dos relatórios, inclusive, de conformidade com as atribuições dos etnólogos da Seção de Estudos após cada pesquisa de campo, era confidencial e dirigido à Diretoria do SPI, versando sobre a atuação do Serviço na área visitada, "tendo em vista o acerto de orientações para uma melhor assistência aos índios" (: 15).

O formato, portanto, tem ressonâncias geopolíticas, posto que todo o trabalho do SPI em uma região e/ou local começava com uma "expedição", tendo sido esta a forma de instalar o Serviço, caracterizando-se como um reconhecimento de terreno e uma iniciativa preliminar de disciplinarização de populações e qualidades territoriais ainda desconhecidas. Originalmente, as expedições do SPI objetivavam produzir um perfil sócio-econômico e

geográfico capaz de informar a ação futura, gerando mapas[4], material fotográfico e informações etnográficas — sem contar que constituíam investidas pioneiras contra possíveis concorrentes ao controle da mão-de-obra indígena (Lima 1995: 160 e ss.).

No caso das expedições aos urubus-caapor coordenadas por Darcy, essa dimensão geopolítica é menos acentuada, até porque se trata de uma região onde o SPI, à época, já possuía três postos indígenas, dois no Gurupi e um no Pindaré — que constituem as bases a partir das quais ele se lança a regiões menos percorridas. A disciplinarização aqui se dá num outro nível, qual seja, na tentativa de trazer a antropologia, como disciplina científica, para a prática da política indigenista brasileira, ou seja, na noção mesma de uma orientação científica da ação estatal — que estava dada na criação mesma da Seção de Estudos do SPI, que se institucionalizou com a transformação desta no Museu do Índio e que Darcy desenvolveu plenamente, alguns anos depois, em *A Política Indigenista Brasileira* (1959).

Darcy permanece pouco tempo em diferentes aldeias, produzindo a partir daí os seus dados, informações e descrições sobre os diferentes aspectos da vida dos urubus-caapor. Vive, contudo, nas casas dos índios, beneficiando-se da oportunidade do convívio doméstico. Entretanto, não fala a língua caapor, dependendo sempre de um intérprete. Do ponto de vista metodológico, portanto, trata-se de uma experiência de conjugação de *survey* com observação participante (Aguiar 1978). Desse modo, a qualidade dos dados e descrições propriamente etnográficos referentes aos urubus-caapor é variável.

Nessa direção, a segunda expedição é mais rica. Na primeira, a situação produzida pela epidemia de sarampo por pouco não inviabiliza a expedição, tal o volume de cuidados que Darcy e seus companheiros tiveram que dedicar aos índios doentes que encontraram. Some-se a isso as dificuldades que teve com o seu intérprete tembé, Emiliano — "no fundo, na superfície e nos lados, um idiota, ... um bronco" (Ribeiro 1996: 133). O leitor às vezes se cansa das queixas, outras vezes acha graça das desavenças entre ambos, chegando mesmo a suspeitar que a barreira lingüística possa ter redundado no registro

4. Significativo dessa preocupação é a ausência de mapas adequados, de que Darcy se ressente o tempo todo nos *Diários*, bem como a abundância de esboços do roteiro e da trajetória percorridos ou a percorrer, em ambas as expedições.

de inúmeras informações incorretas: mitos tembés descritos como mitos urubus-caapor, por exemplo. Contudo, nenhuma dessas dificuldades é camuflada por Darcy, que é franco ao detalhá-las.

Nos *Diários*, lemos Darcy se apropriando de inúmeros e distintos artifícios, recursos metodológicos e fontes para produzir dados: a documentação do SPI arquivada nos postos; o registro cauteloso e detalhado da rica cultura material caapor, com esboços e desenhos da cerâmica e da tecelagem; a montagem de uma coleção de arte plumária; o cotejo de depoimentos produzidos com informantes distintos e que ele qualifica, buscando confirmar descrições e determinar seja a originalidade caapor de um mito, seja a veracidade de um relato; os planos das aldeias, com seus roçados e áreas preferenciais de pesca, caça e coleta, ainda que esse material fique na caderneta; a produção cuidadosa, quase artística, dos diagramas de parentesco e das genealogias que abundam nos diários; a observação direta de ritos e cerimônias; a participação em caçadas e pescarias; enfim, um conjunto de práticas e elementos definidores de uma etnografia nos moldes clássicos.

Darcy também trabalha com informantes privilegiados, aos quais dedica sempre expressões elogiosas e respeitosas para com o conhecimento que demonstram. Anakanpukú, na primeira expedição, e Tanurú, na segunda, merecem a sua consideração como "intelectuais índios", na qualidade dos que dominam como ninguém o patrimônio mítico de seu povo, sabendo dizê-lo de forma clara e sensível. "Intelectual, para mim, é, pois, aquele que melhor domina e expressa o saber de seu grupo" (: 545). Estaria aí a raiz da concepção e do projeto intelectual de Darcy, já que, como disse mais recentemente, "nenhum povo vive sem uma teoria de si mesmo" (Ribeiro 1995: 269)?

Como resultado disso tudo, vamos encontrar nos *Diários* o "material bruto" de que se apropriou no pouco que havia publicado sobre os urubus-caapor até hoje: a situação em que os encontrou na primeira viagem e que certamente constituiu o estímulo para o artigo sobre os efeitos dissociativos da depopulação provocada por epidemias (Ribeiro 1956); as inúmeras versões da hi(e)stória de Uirá, que saiu ao encontro de Maíra (Ribeiro 1957); e as detalhadas descrições das práticas de cultivo, caça, pesca e coleta, bem como das variedades de cultígenos que produzem e das espécies animais e vegetais que utilizam para comer, para produzir utensílios e adornos e como

farmacopéia, base de seu esboço de ecologia cultural caapor (Ribeiro 1955)[5].

Nunca é demais lembrar, também, que entre os objetivos das expedições estava o de reunir coleções etnográficas para museus, entendidas em seu sentido amplo (de conjunto de artefatos à documentação sonográfica de cantos e músicas) e transcendendo o universo cultural urubu-caapor. Enquadram-se nesse esforço a gravação das cantigas do bumba-meu-boi e da festa do tambor de mina das comunidades rurais negras do Gurupi, a aquisição de uma coleção de redes maranhenses para o Museu Nacional, de um conjunto de imagens sacras de madeira e marfim, bem como de oratórios. Porém, é na reunião de artefatos urubus-caapor (cerâmica, tecelagem, armas de guerra, implementos de caça, pesca e transporte, e adornos plumários) e no registro cauteloso e detalhado dessa rica cultura material, com esboços e desenhos, que Darcy se esmera. Não sem uma ponta de remorso com a dimensão de "saqueio" desse "trabalho infeliz" (Ribeiro 1996: 259). Todavia, é na "perfeição desses objetos" que se revela para Darcy "a vontade de beleza" dos índios: "a função real de tudo o que os índios fazem é criar beleza"; cada artefato retratando "fielmente a quem o fez, como a caligrafia de uma carta nos retrata" (: 130). O conjunto das técnicas e expressões estéticas constituiria, assim, um modo básico de caracterizar um povo e a testemunha palpável da sua existência, oportunizando a comunicação indireta com o meio indígena.

Os mitos reunidos por Darcy constituem um capítulo à parte. A segunda expedição é repleta deles, constituindo uma importante ampliação do *corpus* mítico tupi conhecido, incorporando algumas variações. Contudo, neste terreno também, como de resto em todos os *Diários*, inexiste um impulso mais claro na direção de articulá-los num corpo coerente. Não que devêssemos esperar isso de um registro de campo, mas Darcy não seguiu nenhuma das pistas de articulação que ele mesmo se dá ao longo do texto. Exemplo disso é quando cede à tentação de dar uma de Homero, unificando a vasta mitologia tupi num só corpo mítico coerente, distinguindo entre a

5. Quanto a estes "enche-tripas e a sábia e copiosa ciência de obtê-los", Darcy diz constituirem "os fundamentos da cultura kaapor", mais importante mesmo que as suas idéias sobre as coisas e o seu *ethos*. "Quem sabe desses assuntos afirma que, nessas roças kaapor, estamos diantes de um dos feitos fundamentais do homem [...] que a indiada nos deixou e de que vivemos há quinhentos anos" (Ribeiro 1996: 530).

cosmogonia, a esfera propriamente mítica (cuja "função é descrever explicativamente o mundo e dar fundamento à conduta"), e a rica literatura oral, que expressa "a mentalidade índia projetada sobre si mesmos" (: 546-47).

Talvez por reconhecer as suas próprias limitações de formação em antropologia, Darcy faz chacota de si mesmo, ao mesmo tempo em que zomba da própria antropologia e dos antropólogos. Expressão dessa zombaria é o modo como caracteriza os estudos de parentesco. Sincero na sua dificuldade de obter informações sem o conhecimento da língua, o registro da terminologia de parentesco, os recenseamentos genealógicos e a confecção dos diagramas, aparecem como o "dever de casa", a "mania de antropólogo" fundada na expectativa secular de se produzir uma classificação confiável das sociedades humanas (: 166), e que "converteu-se numa escravidão etnológica" (: 502). Conclui de modo simplório que o sistema de parentesco caapor "constitui o ordenador básico das relações sociais de toda a tribo" e emenda dizendo que ele divide o povo todo em dois grupos, os que em relação a ego são incestuosos e os que são "fodíveis" (: 233). Ao fazer o recenseamento e estudar o parentesco da gente do Xiwarakú, comenta: "tudo canônico, porque não há união de pessoas que sejam reciprocamente irmãos verdadeiros ou primos paralelos, como dizem os antropólogos" (: 580).

É assim que, no domínio do parentesco, como já dissemos, não há maiores "teorizações". Mesmo porque, à época, as teorias andavam meio escassas. Ponto para Darcy, que não se deixou seduzir pelo modelo africanista das linhagens, procurando umbigo em barriga de cobra. Nesse sentido, a sua definição aparentemente trivial dos grupos locais caapor como "gens" *à la* Morgan (: 447 e 470-71; cf. a seguir) finda por ser de bom senso, constituindo-se, hoje, em penetrante *insight*. Mas, poder-se-ia perguntar, o uso constante da terceira pessoa — "quem sabe desses assuntos afirma que", "como dizem os antropólogos" — não constituiria um indício de que Darcy não se considerava antropólogo nem sabia dos assuntos de que tratava?

As coisas não são tão simples assim, mesmo porque, em vários momentos ele se aborrece com a postura de seus companheiros de expedição, indispostos a enfrentar as agruras implicadas no mandamento da observação direta. A atitude de Boudin, que, na primeira expedição, limita-se a permanecer no posto com informantes privilegiados na sua atividade de pesquisa, aborrece Darcy e alimenta suas "ilusões de etnólogo" quanto ao que consi-

dera um estudo de lingüística ideal (: 147). "Coisa de lingüista. Para ele [Boudin], vocabulário e gramática bastam, enchem sua barriga" (: 215).

Darcy é o único pesquisador "nativo" no grupo, ou melhor, o único brasileiro[6]. Todos, contudo, recebem nomes indígenas. Darcy, desde a primeira expedição, nos diz ser visto como *Papai-raíra*, enviado de *Pai-uhú*, Rondon, quem envia aos urubus-caapor todos aqueles presentes. Imaginamos como não deve ter sido difícil para Darcy vestir esta camisa. Huxley, no começo da segunda expedição, vira *Saépuku*, cunhado comprido, nome com o qual acaba se acostumando, malgrado a sua insatisfação inicial. Boudin surge na aldeia de Ventura, vindo da de Koaxipurú, como *Maé-putire*, Max flor de plumas, e impressiona Darcy com as suas orelhas furadas e adornadas com brincos de penas azuis e o lábio vazado com um tembetá de penas.

A visão que ele tem de Boudin, *Maé-putire*, e o modo como se sente ao descobrir, no final da segunda expedição, a "traição" de Huxley, espelham bem como Darcy se concebe e o seu projeto intelectual. Quanto a Boudin, a sua "adesão à imagem indígena" inicialmente irritou-o, "como se fosse um pecado, mas logo prevaleceu certo sentimento de inveja. Ele fizera o que eu não seria capaz de fazer ..." (: 406). Quanto a Huxley, Darcy encontra por acaso, no posto, ao fim da última expedição, cópias de cartas do inglês ao pai, ao Chefe da 2ª Inspetoria Regional e ao orientador em Londres. Nelas, Huxley faz referências nada elogiosas a Darcy e critica-o por querer processar o servidor Miranda por abuso contra as índias, segundo o inglês, sem provas suficientes que não a declaração de alguns índios. Darcy se pergunta, então, se seus amigos não teriam razão em dizer que era a sua "subserviência de intelectual de mentalidade colonial" que o "movia a trazer o filho de uma sumidade intelectual" (: 588). Ao descobrir que Huxley referiu-se a ele como um "idealistical egoist who liked to order the world around him on a communist havis", Darcy retruca: "eu só acrescentaria que o *nativo* tem outras qualidades de chefia, como a de não se por ao serviço do metropolitano" (: 590; itálicos de D.R.).

---

6. Julio Cezar Melatti, contudo, em comunicação pessoal, observou que Foerthman, certa vez, quando apresentado como "naturalizado brasileiro", fez questão de afirmar que era brasileiro por opção e não admitia outro tratamento.

O descompromisso teórico generalizado e a referência pouco solene aos urubus-caapor parecem corresponder, assim, à visão de alguém que se vê como "nativo", como *insider* — que inveja o gringo que deixou-se "furar e adornar à moda kaapor para mais penetrar no coração deles" (: 406), ao mesmo tempo em que considera isso desnecessário, e que espuma de raiva com a arrogância intelectual do inglês "bisonho", que trouxe consigo e ao qual deu acesso aos índios e a tudo que sabia deles. Anakanpukú e Tanure podem ser vistos, assim, como reflexos de Darcy intencionalmente construídos pelo próprio, ele mesmo um pretenso "intelectual índio", ou melhor, um intelectual indígena, nativo, brasileiro. À visão de dentro do *outsider*, ele opõe a visão de dentro do *insider*, na qual os índios são um elemento entre outros presentes nos *Diários*.

Em busca dos tupinambás vivos e do sentido do Brasil

A narrativa de Darcy trai, desde cedo, a preocupação e o esforço de síntese totalizante característicos da construção artística. Síntese totalizante não só do ponto de vista formal, mas síntese desse todo particular denominado Brasil. A preocupação com a formação e o sentido do Brasil já se manifesta explicitamente nos *Diários*: "Como então se processou o caldeamento dos primeiros séculos? Como se formou a sociedade brasileira que aí está, composta de mestiços, de brancos, de negros e índios? Sobretudo, como se formou a população cabocla toda mestiçada de índios da Amazônia?" (: 313). A visão dos aportes indígenas à sociedade e culturas regionais e de como concretamente a cultura caapor foi se difundindo no meio social envolvente — negros e brancos usando arcos e flechas indígenas para a pesca em Itamoary (: 76), a proximidade entre as concepções e crenças dos "seus" caapor e as dos caboclos da região e *karaíwas* que o acompanham (: 359-60) — desvela a perspectiva abrangente a partir da qual Darcy apreende o universo social. A própria escolha pelos urubus-caapor subordina-se a essa intenção mais ampla.

Ele não deixa dúvidas com relação ao seu propósito, ao lugar dos urubus-caapor neste e ao sentido da revisão que diz ter procedido das informações disponíveis sobre todos os povos indígenas tupis "que ainda viviam isolados, conservando a sua cultura original" (: 17) — denotando, aí, o

quadro evolucionista-culturalista que molda grande parte de sua obra. Nos seus próprios termos, "o que procurava, de fato, eram descendentes dos velhos Tupinambá, que ocupavam quase toda a costa brasileira há quinhentos anos" (: 17). O objetivo, portanto, era estudar os tupinambás pela observação direta de descendentes deles, num contraponto a Florestan Fernandes, que o tinha feito por fontes quinhentistas: "reconstituir o modo de ser e de viver dos índios do tronco tupinambá [sic] tal como existem" (: 18), ou ainda, "observar neles [os urubus-caapor], em suas formas de conduta, o que terá ficado dos antigos Tupinambá" (: 301). Dado o pouco tempo de "convívio com a civilização", os urubus-caapor constituiriam a melhor oferta.

Estudar os tupinambás *tal como existem*. Assim, as expedições constituem não só viagens no espaço (entre grupos humanos contemporâneos e adjacentes, com distintas configurações sociais e ideacionais), mas também no tempo (a grupos humanos situados em diferentes estágios evolutivos e às *sobrevivências* destes). A subida pelo Gurupi pode ser vista como uma viagem numa máquina do tempo, a diferentes momentos e configurações que se sucederam "no nosso longuíssimo *processo de fazimento*" (: 269; itálicos nossos) — termos dos *Diários* que reaparecerão, quase meio século depois, em *O Povo Brasileiro*.

Morgan, fonte de referência e inspiração constante de Darcy ao longo dos *Diários*, argumentou que, atravessando os Estados Unidos de uma costa a outra no século XIX, poder-se-ia testemunhar o homem vivendo em seis diferentes estágios do processo evolutivo, da selvageria média até formas de civilização pré-moderna. Darcy, numa perspectiva não unilinear e já tendo como preocupação de fundo o nosso singular processo histórico de formação, nos leva para conhecer não "o coração das trevas" — como sugeriu Joseph Conrad subindo o rio Congo, numa expressão típica da literatura colonial — mas o útero do Brasil: lugar de caldeamento de natureza, gentes e tempos diferentes.

Não se pense que a preocupação com os tupinambás é perfunctória, residual e não desempenha importante papel no que nós poderíamos entender como o esforço de comparação etnológica controlada empreendido por Darcy. Não só os tupinambás são presença constante no texto, como Darcy, com sua imodéstia característica, "se mete" no "filão" dos antropólogos que reestudaram os tupinambás e estudaram diretamente seu "povo irmão", os guaranis: Alfred Métraux, Florestan Fernandes e Curt Nimuendaju (: 18).

Em vez de enveredar numa comparação com os grupos jês-timbiras da região estudados por Nimuendaju (dada a presença de elementos caracteristicamente jês entre os urubus-caapor), é aos antigos habitantes da costa que Darcy se refere: seja ao notar a semelhança do cerimonial e dos ritos urubus-caapor ligados ao nascimento com os dos tupinambás (: 219); seja ao comparar o tratamento dos convalescentes entre estes com a boa hospedagem de que goza um capitão viúvo na aldeia de Kaaró (: 221); seja ao observar que o fabrico da rede tramada em que passou a dormir na aldeia de Kosó era segredo dos homens entre os velhos tupinambás (: 260); mas, principalmente, ao tematizar as questões da *couvade*, da pajelança e a da antropofagia ritual.

A preocupação com os ritos, em especial as interdições de várias ordens, ligados à gravidez, ao parto e aos interstícios entre os nascimentos, é obsessiva. Tanto mais quanto Darcy se mostra incapaz de articular analiticamente o seu significado, além de não se esforçar muito nessa direção, permanecendo como promessa para um futuro que não chegou.

Quanto à pajelança, o que o assusta é a sua ausência, "tão escandalosa num grupo tupi" (: 419), malgrado "as reminiscências de uma antiga pajelança ativa, tão claras na recordação dos Kaapor" (: 419), e a "importância salvadora" da pajelança viva dos tembés, que faz com que estes tenham grande poderio e influência sobre os urubus-caapor: "os restos de uma tribo moribunda, que vive os últimos dias de seu desespero [os tembés], geram os profetas e os santos de uma tribo até agora vigorosa [os urubus-caapor]" (: 487). Na primeira vez em que aborda o tema da ausência da pajelança, Darcy admite que esta "poderia dar margem a considerações num ensaio de história conjectural", levando distintos observadores a conclusões diferentes: "traço banido pelos esforços jesuítas de conversão" ou prova de que "os Kaapor não têm tido contatos maciços e esmagadores com elementos europeus"[7] (: 419). Contudo, quando retoma o problema a título de conclusão, em seu último dia de anotações, caracteriza a situação como de "perda" de um "traço cultural básico dos Tupinambá", sobrevivendo apenas na mitologia, que reitera copiosamente o tema (: 600).

---

7. Isso se se interpretar que o reforço da pajelança está ligado à intensificação dos contatos culturais, como "último reduto de resistência contra-aculturativo" (: 419), vicejando mais fortemente onde mais intensa é a pressão sobre o grupo. O contraponto comparativo, neste caso, são os guaranis.

Contudo, é em outro objeto de atenção constante, a antropofagia ritual, que Darcy encontrará as evidências de que "esses meus Kaapor são é Tupinambá tardios" (: 600). O tema aparece pela primeira vez nos *Diários*, durante a segunda expedição, em setembro de 1951, a pretexto de um provocativo comentário seu, em conversa com rapazes urubus-caapor, sobre o gosto da carne de macaco e a virtual semelhança deste com o da carne humana. Um dos jovens teria comentado que os velhos contavam histórias de grandes comilanças de carne humana (: 476). Em seguida, conversando à noite com o velho capitão de Takuá, obteve deste, "um por um, os principais elementos das cerimônias descritas pelos cronistas" (: 477).

Darcy diz já ter, àquela época, certeza da compatibilidade etnológica da prática em questão com a concepção de mundo desses índios — ainda que não desenvolva o ponto. Julga, contudo, ter obtido algo mais, o que se confirma três semanas depois, ao retomar o tema com o velho Auxí-mã, não deixando "dúvidas sobre a ocorrência da antropofagia" (: 491). A memória da ocorrência efetiva da antropofagia ritual é viva e detalhada. Surpreendem Darcy, em especial, as designações do matador, do tacape e da corda com que prendiam os prisioneiros ("os mesmos nomes que lhes davam os velhos tupinambás" — : 491), o idêntico papel dos tuxauas e a consistência geral dos relatos que obteve com as informações contidas nas fontes quinhentistas ("até parece que Auxí-mã leu os velhos cronistas" — : 492).

Ao final da segunda expedição, em seu último dia de anotações, de volta à casa de Anakanpukú, seu anfitrião e informante da primeira expedição, de novo Darcy encaminha a conversa para o assunto da antropofagia, querendo confirmar com aquele a detalhada descrição feita pelo velho Auxí-mã. A estratégia que usa não é a de fazer perguntas, mas de relatar para aquele "intelectual indígena" o costume dos tupinambás da costa, conforme a descrição dos cronistas. Anakanpukú, surpreso, segundo Darcy, não teria suportado a emoção com que o ouvia e teria comentado com João Carvalho, o intérprete: "Ele é meu irmão. O avô dele é meu avô" (: 600). Teria chegado, assim, interpreta Darcy, "à única explicação possível: somos netos dos mesmos avós, guardando na memória o mesmo saber" (: 600).

Artifício retórico, estilístico e literário para selar um parentesco simbólico com os urubus-caapor via tupinambás? Sem dúvida. Mas a compreensão plena dessa costura genealógica, mítica mesmo, só pode ser alcançada pela resposta de Darcy à pergunta que ele mesmo formula ao início dos *Diários*:

por que os tupinambás? Por que o estudo destes seria de "importância essencial para nós, brasileiros"? Porque, segundo Darcy, nós seríamos herdeiros, sucessores e descendentes dos tupinambás nos planos cultural e biológico. Teriam sido eles a dar "à nossa civilização a fórmula de sobrevivência nos trópicos" e a oferecer o primeiro contingente de mulheres — na ausência de mulheres brancas — a serem prenhadas pelos colonizadores — majoritariamente homens. Portanto, guardaríamos "nos nossos genes, uma herança biológica", descendentes que somos "daqueles mamelucos gerados em ventres de mulheres tupinambás e guaranis doadas aos europeus recém-chegados"[8]; e teríamos herdado "os inventos adaptativos que desenvolveram em milhares de anos", ou seja, um certo padrão de adaptação ecológica (: 18-19). Não se engane o leitor. Não estamos resenhando *O Povo Brasileiro*, mas sim os *Diários*.

Se para Tylor os costumes e as leis das tribos "bárbaras" e "selvagens" poderiam nos explicar o sentido e a razão dos nossos próprios costumes e leis, tudo leva a crer que, para Darcy, não seriam tanto os tupinambás e os urubus-caapor que estariam necessitando uma antropologia, demandando uma explicação e uma análise antropológicas, mas, sim, "nós brasileiros". Ao focalizar os urubus-caapor como em clara continuidade com os tupinambás, como seus descendentes diretos modificados com o tempo, o que se pretende explicar e entender é a nossa formação singular como "povo".

O embrião de teorias e projetos

É assim que vamos encontrar nos *Diários* — se de fato "edição sem retoques" e "tal como anotado 46 anos atrás" — os esboços originais da noção de "processo de fazimento" e da teoria da transfiguração étnica (ainda que não sob esta rubrica). A elas vincula-se estreitamente o projeto indigenista de Darcy, à frente da Seção de Estudos, depois Museu do Índio, do SPI. Vamos encontrar essas formulações concentradas nos primeiros dias de agosto de 1951, quando Darcy sente-se compelido a escrever para matar o

8. Para uma discussão sobre a importância da figura biocultural do "mameluco" no argumento de Darcy em *O Povo Brasileiro*, ver Arruti 1995: 240.

tempo, enquanto aguarda o seu intérprete e outros índios no PI Gonçalves Dias, para partir na segunda expedição.

O estímulo inicial parece ser a visão que tem dos guajajaras que vivem na zona de influência do posto. Dos "mais aculturados" que Darcy diz ter conhecido, os guajajaras do posto, contudo, "se identificam como índios, têm elevado *esprit de corps* e uma grande reserva para com os *karaíwas*", sendo perversamente discriminados pela população cabocla das vizinhanças (: 310). A descrição de três situações de índios guajajaras criados por "civilizados" e, como tal, "desajustados", é a oportunidade que Darcy se dá de questionar os fatores que teriam impedido aqueles de "adquirir as aptidões e as atitudes de um civilizado" (: 311). Polemizando abertamente com Galvão, pergunta: "Onde está a assimilação dos Guajajara na sociedade de caboclos?" Segundo Darcy, eles "não estão se dissolvendo nela como quer Galvão" (: 312). Nas aldeias, como indivíduos, são índios bem adaptados ao grupo; fora das aldeias, contudo, são "índios sempre, porém desajustados e infelizes" (: 312). Darcy prossegue: "São hoje, diferentes do que eram ontem e mais parecidos com os caboclos que então, mas são sempre Tenetehara nas motivações, nas atitudes e nas formas mais profundas de pensar, de agir e de sentir" (: 313).

Segundo a interpretação de Darcy, a não assimilação dos guajajaras deve-se a condições sociais obtidas hoje, diferentes das que teriam existido no passado e que teriam permitido o caldeamento original produtor da sociedade brasileira regional mestiça. Entre os fatores que teriam permitido a miscigenação durante o primeiro século da colonização estariam as formas compulsórias e drásticas de engajamento no trabalho — que "quebravam todos os laços de relações tribais e [pelas quais] as unidades sociais eram refundidas" — e a conseqüente disponibilização de mulheres índias para o intercurso sexual, dentro deste quadro de "avassalamento permanente" (: 313). Assim sendo, inexistindo, à época, preconceito e segmentos sociais tão diferenciados e conscientes de si como hoje, "foi possível a miscigenação em larga escala" (: 313). Hoje, contudo, essas condições "foram superadas e ... barreiras cada vez mais altas se levantam entre os índios e as camadas da população resultantes daqueles caldeamentos" (: 313). É por isso que, segundo Darcy, a tendência dos grupos indígenas "atuais" é integrarem-se ao nosso sistema de produção "sempre como índios".

Ora, compare-se o que se diz nesse momento dos *Diários* com o que Darcy anos mais tarde veio a escrever na conclusão do seu *Os Índios e a*

Civilização e na parte II ("Gestação Étnica") de *O Povo Brasileiro*. É notável a continuidade e a reiteração dos mesmos temas: a formação das "proto-células culturais" que constituiram a "etnia brasileira", a partir da entrada de genes indígenas, no primeiro século, e a inexistência de assimilação das entidades étnicas no século XX, que ou desaparecem completamente ou subsistem como "enclaves inassimilados" ou "brasileiros atípicos".

Desde os *Diários*, portanto, Darcy distingue a possibilidade de *integração* (referida ao domínio econômico) — que se dá no caso dos guajajaras e certamente ocorrerá, ao seu juízo, com os urubus-caapor — da impossibilidade de *assimilação*, dada a forte interferência de "fatores culturais" que, "como estímulos ou como resistências [...] permitem a consecução de uma mesma fisionomia cultural básica através das diferentes etapas de desenvolvimento social" (: 312). É o que ele mais tarde vai identificar como a "lealdade étnica singular" deste "contingente de natureza distinta", constituído pelos indígenas, que, somada ao "poder isolador do preconceito", como "técnica de competição ecológica", formam uma barreira dentro e fora deles que os condenam a permanecer indígenas (Ribeiro 1986: 420-429).

É nesse "descaminho de acomodações sucessivas que perpetuam a identificação tribal" (: 425) que o órgão tutor é chamado a atuar. Nas ações do chefe do PI Gonçalves Dias, Xerez, é que Darcy parece encontrar o modelo do seu projeto indigenista: "o caminho que ele seguiu é o único que, a meu ver, pode elevar o nível de vida dos índios" (Ribeiro 1996: 309). Apresentado como alguém que "tornou mais humano e protetor" o sistema de organização da produção do extrativismo do coco de babaçu, transformando o posto num barracão e a si mesmo num bom patrão, Xerez estaria promovendo, segundo Darcy, a autonomia dos guajajaras face ao comércio local. O chefe do posto também é destacado pelo seu "método persuasivo", característico do "catecismo de Rondon", ao não punir índios que o teriam agredido (: 308-9). Darcy espera, desse modo, ver os guajajaras "atingir um novo equilíbrio" (: 310), posto que, por um lado, é impossível que voltem ao "primitivismo" de que lhe fala Xerez, e, por outro, se continuarem a se "integrar livremente" ao nosso sistema de produção, grande é o risco de não restar nenhum deles em poucos anos.

> Assim, o que cabe fazer não é segregar os índios do contato, mas facilitar a sua integração em nosso sistema econômico, de modo que ela seja menos destrutiva. [...] reconhecer-lhes o direito e a liberdade de se engajarem espontaneamente em

> nossa estrutura social, sem considerar que o lugar que lhes caberia nela seria o de párias, seria levá-los ao matadouro [: 310].

Em nenhum outro momento Darcy foi tão sucinto e direto quanto ao seu projeto indigenista, que pode ser resumido na regra de ouro acima. Interessante notar a distinção implícita que estabelece entre, por um lado, o engajamento "espontâneo" e a "integração livre" no sistema de produção da sociedade nacional, e por outro, as condições que mais tarde veio a definir como "artificiais" e "de estufa" promovidas pela "intervenção protecionista" (Ribeiro 1986: 422 e 426). Darcy antecipa, assim, em pelo menos vinte anos, a distinção que Bastide veio a estabelecer entre os tipos de contato "livre", "forçado" e "planejado" (Bastide 1979: 39 e ss.).

Claro que esta é uma distinção complicada de ser estabelecida, a não ser que se disponha de uma concepção sobre as "regularidades genéricas" e o determinismo sociológico próprios aos "processos aculturativos", como é o caso tanto de Bastide, como de Darcy[9]. Nesse quadro, para Darcy, a "intervenção protecionista" nunca aparece como parte mesma das frentes de expansão e da situação de conjunção inter-étnica, mas como "condicionadora" do contato — um continente capaz de verter e orientar o conteúdo das relações interétnicas, não constituindo, porém, parte destas. Assim, para ele, o destino dos urubus-caapor como grupo indígena (preocupação constante ao longo dos *Diários)*, a manutenção da sua capacidade de se redefinir, da qual o grupo retira a sua continuidade, passaria necessariamente por esse condicionamento.

Os urubu-caapor: uma agenda de pesquisa

Os urubus-caapor vivem, hoje, junto com guajás, tembés, crenjês e mundurucús, em duas áreas indígenas vizinhas, uma em cada margem do rio Gurupi, a AI Alto Turiaçu, no Maranhão, e a AI Alto Rio Guamá, no Pará, ambas homologadas e registradas, perfazendo uma área total de 810.421 ha. Em torno de 1.700 índios daquelas etnias vivem nessas duas áreas. Zona de

9. É bom lembrar que Darcy, com *Os Índios e a Civilização*, pretendia contribuir à "formulação de uma teoria geral de mudança sócio-cultural" (Ribeiro 1986: 12).

influência do projeto Grande Carajás, há registro de requerimentos de pesquisa mineral e garimpo não indígena na AI Alto Turiaçu, que tem uma faixa sua invadida por posseiros e colonos, configurando um grave conflito fundiário (Ricardo 1996). Coincidência ou não, a AI Alto Turiaçu correponde grosseiramente à proposta de delimitação do "território tribal" caapor esboçada por Darcy nos *Diários* (Ribeiro 1996: 338).

Até os *Diários* virem à luz, Darcy havia publicado muito pouco sobre os urubus-caapor. À exceção dos artigos sobre o ciclo anual das atividades de subsistência (Ribeiro 1955), sobre os efeitos dissociativos das epidemias (Ribeiro 1956), sobre alguns aspectos de mitologia, religião e suicídio, expressos na hi(e)stória de Uirá (Ribeiro 1957), e do belíssimo trabalho sobre arte plumária em co-autoria com Berta Ribeiro (Ribeiro & Ribeiro 1957), os urubus-caapor figuram de modo periférico e residual em *Os Índios e a Civilização* (Ribeiro 1986). Hoje sentimos todo o significado e o peso de termos sido contemporâneos de uma obra retida.

Em *Os Índios e a Civilização*, os urubus-caapor aparecem apenas como mais um exemplo, entre outros, dos efeitos deletérios da situação de conjunção interétnica e das coerções econômicas dela oriundas. Darcy previa, aí, um futuro sombrio para os urubus-caapor, qual seja, o seu desaparecimento como povo distinto. Este é, também, o quadro que ele pinta do destino deles na primeira expedição. O "resto de gente tembé" (: 118) que Darcy encontra pelo caminho, na subida pelo Gurupi, prefigura para ele o que ocorrerá aos urubus-caapor vítimas do sarampo. Contudo, como indicamos, o quadro muda na segunda expedição, sob o estímulo da visão que tem dos guajajaras "aculturados". Eles poderão até se integrar ao nosso sistema de produção, mas, considerando os elementos destacados por Darcy (a lealdade étnica básica, o poder isolador do preconceito e as tais "condições artificiais" criadas pelo posto), "sempre como índios".

William Balée, em sua tese de Ph.D. sobre a "persistência" da cultura caapor (Balée 1984), desconhecendo o conteúdo dos *Diários*, em especial a visão do destino dos urubus-caapor distinta da que veio publicizar em *Os Índios e a Civilização*, contesta a previsão pessimista de Darcy neste. Ele documenta, para a primeira metade da década de 80, a integridade justamente dos aspectos da cultura caapor que Darcy previa que se perderiam rapidamente.

Balée vai procurar mostrar que a integridade da família nuclear é o denominador comum de um importante mecanismo na persistência dos

padrões de assentamento, das atividades cotidianas, do sistema econômico e da organização social e ritual caapor, em termos de suas funções sociais e ecológicas. Ele sugere que a cultura caapor e a centralidade da família nuclear nesta representariam adaptações "antigas" às circunstâncias "novas" do período pós-colombiano. Para Balée, a família nuclear — por funcionar como unidade doméstica, unidade de produção e consumo, e principal unidade da vida ritual e na conservação de recursos naturais críticos — daria à organização social caapor uma consistência atomizada que lhes teria permitido persistir mesmo diante das condições mais adversas de dispersão — como as provocadas pela epidemia de sarampo.

É importante notar como essas observações de Balée distinguem-se do material que Darcy nos proporciona nos *Diários*. À exceção das práticas ligadas ao nascimento e à reprodução, subsumidas por Darcy na categoria *couvade*, cuja unidade ritual, tudo indica, repousa na família nuclear, as outras cerimônias de importância capital descritas para os urubus-caapor parecem fundar-se em unidades organizativas mais amplas — em especial os ritos de nominação, tão incomuns entre os tupi, que implicam em redes de organizadores e grandes deslocamentos e visitações entre as aldeias.

Darcy chega mesmo a postular a existência de "gens" caapor: unidades funcionais constituídas por concentrações interaparentadas de grupos locais, unidas por forte solidariedade interna e relativamente independentes umas das outras (: 447); distinguindo a *gens* do rio Gurupiúna e a do rio Turiaçu. Ainda segundo Darcy, as relações de parentesco entre os capitães do Turiaçu — "todos descendentes de um só casal", como mostra em diagramas (: 470-71) — confirmariam a sua idéia de gens locais.

É assim que, não menos importante, a publicação dos *Diários* ressuscita a etnologia adormecida dos urubus-caapor, acendendo debates e impondo novas questões. Entre os elementos bem documentados e descritos por Darcy e os apenas indicados em sua etnografia fragmentada, que podem estabelecer uma agenda de pesquisa futura, estão: a memória viva da antropofagia ritual e o seu significado[10]; a guerra e as relações entre guerra e sonhos, que

10. É intrigante que Balée não desenvolva o tema da antropofagia ritual em seu trabalho, chegando mesmo a sugerir que este é um tópico sem significado, posto que não surgiu em campo. Tanto mais intrigante quanto Roque Laraia, em comunicação pessoal, mencionou ter registrado junto aos urubus-caapor, anos depois de Darcy, referências dos velhos a essa

aparecem estreitamente vinculadas à inimizade com os móveis guajás e à possibilidade de encontrá-los nas matas; o destino *post mortem* dos humanos, relacionado aos espíritos *anhanga*; a ubiqüidade dos tabus relacionados com a *couvade*; a relação entre os tembés e os urubus-caapor por meio dos pajés e expressa em mitos semelhantes; e a festa de nominação, apontada por Darcy como o mais importante rito caapor que presenciou (e que descreveu detalhadamente ao final da segunda expedição, quando teve a oportunidade de observá-lo na aldeia de Koatá), à qual está ligado, por sua vez, o parentesco ritual. Seria esta festa um indicador de uma conjunção tupi-tapuia, um aspecto das culturas jês-timbiras vizinhas?

Os *Diários*, por fim, nos estimulam a dialogar com os urubus-caapor e conhecê-los melhor, para pensar e colaborar com eles na direção de assegurar-lhes o direito de controlar suas próprias terras, seus próprios recursos, sua organização social e cultural, e a liberdade de entrar em negociação com a sociedade e o Estado para estabelecer o tipo de relações que desejam com estes.

À guisa de conclusão

Diários não são diários etnográficos, nem diários no sentido estrito do termo, menos ainda cadernos de campo. Homero neo-tupi, *papai-raíra* enviado de *Pai-uhú*, D.R. etnólogo do SPI, contador de causos, pesquisador aplicado em seu dever de casa levantando o parentesco, as terminologias e as genealogias, funcionário do Serviço a cobrar disciplina dos demais, guariba curioso sobre esse outro bando terrestre tão parecido com ele, pajé fanático andando errante entre índios zarolhos empenhados em lhe ensinar etnologia — são múltiplos os personagens encarnados por essa personalidade forte e independente, que criou uma obra com começo, meio e fim, para ser lida por sua Penélope e pelo mundo. Expedição, odisséia e bandeira às avessas, Darcy brinca com a matéria-prima da construção do objeto em antropologia, o tempo.

---

prática — o que sugere que este não devia ser um tema moribundo à época das expedições coordenadas por Darcy.

O que surpreende mais na publicação dos *Diários* é a continuidade de idéias e preocupações na obra de Darcy, que reaparece ordenada por uma linearidade insuspeitada. A construção de uma antropologia brasileira (nativa) do Brasil já estava posta, para e por Darcy, desde o fim dos anos 40. Não deve nos surpreender, portanto, a aparente anacronia de sua auto-nomeada obra síntese, *O Povo Brasileiro*. A publicação dos *Diários*, um ano depois, como que conclui um percurso voltando ao ponto de partida, mostrando como a expressão literária já constituía, nele, o modo pelo qual e no qual ele sintetizaria o seu pensamento sobre o Brasil.

Se, como sugere Arruti, as questões atualizadas em *O Povo Brasileiro* içam Darcy, de seu suposto anacronismo inicial, para um debate de grande atualidade, qual seja, o da possibilidade de uma teoria que toma uma formação social como objeto antropológico, ao mesmo tempo em que a toma como matriz de uma antropologia original (Arruti 1995: 237); os *Diários* aparecem, em seu turbilhonamento de consciência, como expressão paroxística da dualidade entre ser antropólogo e ser nativo, entre só compreender os urubus-caapor e fazer alguma coisa para salvá-los — expressão do compromisso político de um dos primeiros etnólogos *brazilian style* (Ramos 1990) de que se tem notícia. É assim que Darcy apreende os urubus-caapor nos marcos de um esforço de síntese maior, procurando formular uma ação política que, no seu entendimento, lhes assegure um lugar e uma forma adequada e condizente de pertencimento a este todo que chamamos Brasil.

A antropologia que redunda daí, portanto, está longe daquela caracterizada pelo rigor da investigação e pela propriedade com que se usam os conceitos. Está muito mais próxima de um ponto de vista, de uma perspectiva que se quer e que se sabe situada. Não é à toa que, ao longo dos *Diários*, os elementos de ligação sejam os *insights* e as intuições de Darcy sobre o que observa. Antropologia que consegue ser simultaneamente anacrônica — obra próxima da produção sociólogica brasileira original, voltada para o estudo reflexivo da nossa própria sociedade (Gilberto Freyre e Sérgio Buarque, entre outros) — e contemporânea — pós-moderna mesmo, em sua tentativa de desvencilhar-se dos discursos metropolitanos e estabelecer uma visão própria e autônoma. Obra que já nasce com saudades antecipadas de si mesma, os *Diários* de Darcy são o elo perdido a restituir sentido e direção à sua obra, ao mesmo tempo em que articulam o que há de mais tradicional na reflexão sobre a nossa sociedade com o que há de mais contemporâneo.

BIBLIOGRAFIA

AGUIAR, Neuma. 1978. "Observação Participante e `Survey': uma experiência de conjugação". Em *A Aventura Sociológica: Objetividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social* (Edson de Oliveira Nunes, org.). Rio de Janeiro: Zahar. pp. 125-151.

ARRUTI, José Maurício Andion. 1995. A Narrativa do Fazimento, ou, por uma Antropologia Brasileira. *Novos Estudos CEBRAP* 43: 235-243.

BALÉE, William. 1984. *The Persistence of Ka'apor Culture*. Ph.D. Dissertation, Columbia University.

BASTIDE, Roger. 1979 [1971]. *Antropologia Aplicada*. São Paulo: Perspectiva.

CLIFFORD, James. 1991. "Sobre la autoridad etnográfica". Em *El Surgimiento de la Antropologia Posmoderna* (Carlos Reynoso, comp.). México: Editorial Gedisa. pp. 141-170.

DIAS, Otávio. 1996. "Anotações para o Ano 3000: O antropólogo Darcy Ribeiro publica seus `Diários Índios', escritos entre 1949 e 1951, base de todo seu trabalho posterior". *Folha de São Paulo* (5º caderno, *Mais!*), domingo, 11/08/97, p. 4.

GEERTZ, Clifford. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, CA: Stanford University Press.

HUXLEY, Francis. 1963. *Selvagens Amáveis*. São Paulo: Cia. Editora Nacional (Coleção Brasiliana, 316).

MARCUS, George & Dick E. CUSHMAN. 1991. "Las Etnografias como Textos". Em *El Surgimiento de la Antropologia Posmoderna* (Carlos Reynoso, comp.). México: Editorial Gedisa. pp. 171-213.

MELATTI, Julio Cezar. 1979. "Como Escrever Palavras Indígenas?". *Revista de Atualidade Indígena*, Ano 3, nº 16, pp. 9-15. Brasília: FUNAI.

______. 1989. "Nomes de Tribos". *Ciência Hoje* (Seção "Cartas dos Leitores") 10 (56): 2-3.

MOURÃO, Gerardo Mello. 1997. "Darcy Ribeiro". *Folha de São Paulo* (1º Caderno), 19/02/97, p. 3.

RAMOS, Alcida Rita. 1990. Ethnology in Brazilian Style. *Cultural Anthropology* 5 (4): 452-457.

RIBEIRO, Darcy. 1955. "Os Índios Urubus: Ciclo Anual das Atividades de Subsistência de uma Tribo da Floresta Tropical". Em *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, v. I, pp. 127-157.

______. 1956. Convívio e Contaminação: Efeitos Dissociativos da Depopulação Provocada por Epidemias em Grupos Indígenas. *Sociologia* 18 (1): 3-50.

______. 1957. Uirá Vai ao Encontro de Maíra: As Experiências de um Índio Urubu que Saiu à Procura de Deus". *Anhembi* 24 (76): 21-35.

______. 1986 [1970]. *Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis: Vozes.

______. 1995. *O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

______. 1997. Relatórios do Antropólogo Darcy Ribeiro 1949/1950. *Boletim do Museu do Índio*, Série Documentação 6.

RIBEIRO, Darcy & Berta RIBEIRO. 1957. *Arte Plumária dos Índios Kaapor*. Rio de Janeiro: Seikel.

RICARDO, Carlos Alberto (ed.). 1996. *Povos Indígenas no Brasil. 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

VIDAL, Lux & Henyo T. BARRETTO Fº. 1997. O Útero do Brasil. *Caderno de Resenhas* (encarte especial da *Folha de São Paulo*), 14/02/97, p. 1.